

## 異文化理解と外国語・外国文化教育：「知」のパ ラダイムの深化への道

著者	柳原 初樹
雑誌名	言語と文化
巻	7
ページ	125-156
発行年	2003-03-15
URL	<a href="http://doi.org/10.14990/00000385">http://doi.org/10.14990/00000385</a>

# 異文化理解と外国語・外国文化教育

——「知」のパラダイムの深化への道——

柳 原 初 樹

## 序)

甲南大学国際言語文化センターの教育・研究理念は同センターのホームページに次の様に記されている。

本センターの教育理念は「言語の習得を通して、異文化を理解する広い視野を育み、言語教育を通じて、国際化と生涯教育に貢献する」ことです。更にこの崇高な理念を推進するために (1) 学習者中心のコミュニケーションな外国語教育の導入, (2) 国際人育成のための異文化理解教育としての外国語教育, (3) 英語, ドイツ語, フランス語, 中国語, 朝鮮語による幅広い外国語教育の推進, (4) 多様な言語文化教育を地域社会に還元し, 開かれた大学として, 生涯学習の場の提供, (5) 日本語教育を通じての世界の人材養成への貢献と本学学生の国際化・活性化への貢献という具体的な実践目標があります。

外国語の授業はまさに, 学習者と教師が共に創造する共同事業です。我々教師も学習者が参加する双方向の授業を目標とし, 情意フィルター (外国語学習に伴う緊張感) の高い言語学習のための教室, Language Class から, 学習者が共に学び合う言語習得のためのホーム, Language Home (Richards, 1998) への発想転換が必要です。我々教師は授業において, 指導者 (supervisor), 文化情報提供者 (cultural informant), コミュニカティブな授業の促進者 (facilitator of the communicative classroom), 観察者 (observer), 参加者 (participant), 学習者 (learner) の役割を果たす必要があります。

学習者中心のコミュニケーションな言語活動 (Communicative Task) に積極的に参加できる双方向の授業実践と有効な教授理論の構築を今後とも目指したいと思います。

上記のような甲南大学国際言語文化センターの目指す「異文化理解」は今日どのような方向に向かって実現されねばならないだろうか。本質的な問題を以下のようなグローバルな観点から概観したい。

- I) 「対話」と「多様性を内包する統合」の時代としての21世紀
- II) 平和の条件 諸宗教間対話, 精神科学と自然科学の対話の重要性
- III) 開放系を有しない組織とその自己崩壊
- IV) ドイツにおける「対話」と「統合」への歩み —— 歴史理解を中心として ——
- V) 大学教育におけるコミュニケーションな「知」のありかたへの提言

## I) 「対話」と「多様性を内包する統合」の時代としての21世紀

対話とは相手の存在を肯定して始めて成立する行為である。キリスト教、ユダヤ教世界では、人間は神と「我と汝」の関係に立っており、神からの呼びかけに「応答すること」(response)が「責任」(responsibility)と考えられている。対話の原点をなすのは従って相手を排除しない、相手に返答するという行為である。日本は異なった宗教文化を持つといえども、経済・情報・人の移動のグローバリゼーションが益々加速する21世紀において、今や世界の隅々と外交上・経済上密接に結びつき、ビジネスを展開しており、他国の資源の恩恵を受けている以上、世界と対話する責任(responsibility)と説明責任(accountability)を担っており、この責任に裏付けられた持続的・創造的対話を外交、文化、歴史認識、環境などの諸分野で行っていかねばならない。

また、我が国は現在外交、内政(政治・公務員制度)、金融、経済、福祉、教育、産業、環境、エネルギー、食糧自給といった殆ど全ての分野で未曾有の変革が要求されており、これらの課題の多くは我が国だけで解決出来る問題ではなく、世界的外交、経済、環境対策、南北格差の是正など国際的対話を抜きには解決できない問題である。更に、他の先進国も高齢化社会やエネルギー転換など、我が国と共通した問題を抱えており、従来のような「お手本踏襲」型学習では、これらの問題解決の糸口は開けてこない。今や、我々は日本独自の回答を見出していかなければならないが、こうした先進国独自の問題にしても先進国間で相互に学びあうことが重要となってくるのではなかろうか。我が国が21世紀も世界と結びつき、世界平和と地球環境保全への貢献を通じて、自国の持続的発展と安定した未来を創造しつつ、諸外国と、また自国民間での「対話」を通じて理念を世界に向けて発信し、受信しようとするならば、「対話」能力がますます問われるようになるのではなかろうか。

したがって、21世紀に求められる人材とはそのような国際的な「対話能力」を持った個人であろう。

事実、現在我が国が求められている対話の代表的一例は、戦後50年以上にわたって消極的にしか取り組んでこなかったアジア諸国との「歴史の対話」ではなかろうか。アジア諸国との平和へ向けての対話においては、過去を忘れ去ることは決して出来ない。自分の過去を直視しながらも、自分の過去を否定せず、他者の視点から過去を捉え直し、他者の目で自己の歴史を見つめることによって、自己超越をしていくときに、未来への持続的な対話の端緒が開けてくるに違いない。

ドイツの歴史教育が専門で「国際歴史教科書対話」の著者である名古屋大学助教授の近藤孝弘氏は日本の歴史教育に対して次のように述べている。

「とりわけ教科書への『外圧』や『内政干渉』を訴える人々には、コミュニケーションへの備えの乏しさ

が見受けられます。世界観の異なる人々のあいだで常に新しいコンセンサスをつくり、修正しながら社会を運営していくという考え方に馴染みにくく、原理主義的な思考に陥ってしまいがちなようです。絶えざる変化や多様性が絶えがたく、苦手なのです。こうした傾向は、現代社会に対応した社会意識を発展させるうえで、大きな障害となるでしょう。』<sup>1)</sup>

近藤氏は「コミュニケーション」能力の欠如の結果として「原理主義的な思考に陥る」弊害を挙げているが、このような「原理主義的な思考」の自己閉塞性の問題については後段にて詳論することにして、近藤氏の示唆に富んだ意見をもう少し踏み込んでいきたいと思う。氏は、「国際的な対話をどう進めていくか」についてこう述べている。

「私たちが歴史について考えるとき、他者の視点を無視しては、公正さは追及できません。対話は常に必要なのです。(中略) 第一に、対話を必要としているのは私たち(日本側)だということです。東アジアのなかで真っ先に歴史認識を問われるべきは、近現代史において加害者であり、1945年に敗戦を受け入れた私たちは以外ではありえません。日韓関係に限って言えば、両国の人々が対話への責任を等しく負っているのではなく、まず日本側がその教科書の記述をより普遍的で公正なものとするために、韓国のパートナーの視点を借りなければならないのです。」<sup>2)</sup>

「歴史認識の修正は、一部の部品を取り替えば済むという話ではありません。片方には存在するけれども、もう一方には存在しないというパーツもたくさんあります。さらに一国内にも多様な歴史理解が存在しており、それらを統一するのは望ましくないばかりか、そもそも不可能です。つまり対話は、特定の到達点を想定せずに続けられなければならないプロセスなのであり、継続されること自体に意義が認められるべき性質の活動なのです。」<sup>3)</sup>

近藤氏の語るこのような「対話」を継続的行っていくためにも、我々は先ず「理解する」という行為の弁証法的性格を理解しなければならない。それは「絶対知」を目指す弁証法ではなく、「そのつどの歴史的状況によって絶えず自己知の完結性が打ち破られていくこと」<sup>4)</sup>を不可欠な前提とする「知」のありかたである。このような弁証法的視点を失うときに「知」は原理主義に陥り、「対話」の可能性を自ら放棄してしまう。「異文化間理解」を創造的なものにするには、理解する主体と理解される対象の関係、差異と類似、普遍性と多様性などをふまえた上での、積極的な対話が必要となる。精神現象学のなかでヘーゲルはこう語っている。「主体はいったん自己を外化(疎外)し、それまで異質であった他者と和解することによって『自己-世界』了解を深化・拡大させていく。」<sup>5)</sup> この命題を我々は現代の状況の中で、より包括的に再構築していく必要があるのではなかろうか。ただし、ヘーゲルが「絶対知」を要請し、次のように語った際の「一元論的・ヨーロッパ中心主義的思考」が如何に近代西洋植民地主義の思想的バックボーンを形成していったかについても、我々は自国の近代史と重ね合わせて考えていかねばならない。ちなみにヘーゲルはこう述べているからである。

キリスト教的原理が入り込むことによって、大地は、精神にたいするものとなった。いまや世界は周航され、ヨーロッパ人にとっては丸いものである。彼らによってまだ支配されていないものとは、苦心するに値しないものか、いずれ支配されるように定められているものである。<sup>6)</sup>

この言葉はヘーゲルの「自己－他者－世界」理解が如何に19世紀の植民地主義的ヨーロッパ中心主義の上に成立したものであったかを物語っているが、その独善的史観は近代日本のアジアにおける態度とも符合するところがありはしないか。今日、「異文化間理解」を現実的に考えるさい、このような一元的普遍主義は原理主義に変質してしまいはしないだろうか。今後益々重要となる視座は「各文化圏」の多元性の肯定とそれらを統合する普遍的倫理を希求する対話である。

それでは、異文化間対話における「差異の肯定」と「普遍性への希求」という一見アンビバレントな問題に対して、我々はどのように対処すればよいのであろうか。ここでは先ず二人のドイツ人の意見と取り組みを紹介したい。最初は、戦後初の女性のゲーテ・インスティテュート（ドイツの公的文化・言語広報機関）総裁となったユタ・リンバッハ教授（前ドイツ憲法裁判所長官）のじつに具体的な見解である。

私どもは伝道意識や後見人意識を持たないということを鉄則としています。異なる文化圏のひとと実りある対話を進めるには、相手がなぜそう考えるのかを知りたいと思わねばなりません。イスラム法では国の法規よりも宗教の価値観が優先するということを知らなければ、相手のいうことはさっぱり理解できないでしょう。一方私たちの国では宗教と政治は分離されていることも、相手に知らせなければなりません。それでお互いの相違点が明瞭になります。その上で私たちは世界には色々な宗派があって、政教分離をしなければ社会は立ち行かないということを説明しなければなりません。法治国家と自由的民主主義が世界に広く行き渡らない限り、世界平和は望めないと私は確信しています。<sup>7)</sup>

リンバッハはここで、先ず異文化であるイスラムの価値の中に自らの視点を置き、「差異」を理解しようと努めるとともに、「法治国家と民主主義」の下での基本的人権に対する了解をも相手側から求めている。ここでは相互コミュニケーションを通じての相互理解促進の必要性が提言されていると同時に、そこには法律家、ドイツ対外文化政策のトップとしての「自国と西側の利益」がはっきりと意識されている。また外交対話をも含めたこうした「異文化間対話」の具体的利益について、ドイツ外務省の外務次官であったグンター・ブロイガーはこう述べている。「対話はお互いの利益の実現を目指さなければならない。そういう基盤があれば相手に対する理解も生まれてくる、ということです。そんな状況ならば、ずっしりと内容のある、非常にシビアな議論も安心して闘わせられます」<sup>8)</sup> 我々は異文化間理解を具体的に考察するためにも、ブロイガーの語るように「対話」を通じてもたらされる双方の利益を重視しなければならない。その上で、対話を続けるプロセスそのものが「知」の地平

の拡大をもたらし、「単一文化アイデンティティーから多文化的アイデンティティーへの変容」を通じてより柔軟で他者に開かれた「知」が形成されていくという教育的・社会的利益をまずはっきりと認識しておく必要がある。ところで、「対話」という行為を現実的利益の観点から考察せねばならなくなった背景の一つとして、EU諸国においては、旧植民地からの移住者、政治迫害による難民者、イスラム圏からの定住者等によって、社会におけるクロスカルチャーの密度が日本よりはるかに濃いことがまずあげられよう。例えばドイツ基本法第7条では、生徒と保護者の同意の下、学校教育において宗教教育を行うことが保障されているが、今まではその宗教はキリスト教であったのが、最近ではトルコ人の子供たちの多い地域でイスラム教の授業も可能となってきた——但し監督官庁に授業内容が理解できるようにドイツ語でおこなわれなければならない——ように、文化の交差が日常的なものとなってきた。そのような環境では次のような認識が生まれてきても当然であろう。

この21世紀の初頭、私たちはどうやら国境のない1個の世界共同体の中にではなく、部分的に重なり合いつつ並存するいくつもの世界の中に生きているようなのである。一致を見いだせそうもない相違は、相変わらず存在する。このような「並存する複数の現代」がネットワーク化がますます進む単一の世界の中で、どのような様相を呈することになるのかは分からない。だがどんな国家も、今日では外からの影響を完全に断つことなどではしないのである。<sup>9)</sup>

EU諸国の東端に位置し、かつては Kommunismus 体制と対峙しつつも順応策を常時模索してきたドイツは今、上記のようなクロスカルチャーの世界となっており、「異質」なものとの対話・共存は1949年のドイツ連邦共和国建設以来の一貫した外交・内政を貫く課題であった。また、現在EUがポーランドやチェコなど東方に展開しようとするさなかにおいて、スラブ文化圏との重なり合いも進行している。ドイツの「異文化間対話」はこのような現実政治の次元で鍛えられてきたことを看過することは出来ない。即ち、異文化間対話は自国の過去をめぐる周辺諸国やイスラエルとの対話と並んで、ドイツの現実政治を構成する重要な柱であり、これからもありつづけるであろう。

以上のような問題点を考えていく上で、早稲田大学教授のエーバーハルト・シャイフェレ氏の6つのテーゼをまず引用したい。シャイフェレ氏の“inter”の解釈に従い、ここでは通常「異文化間」と訳されている“interkulturell”という語に対し、敢えて「文化間相互の」という訳語を当てることにした。

- 文化間相互の解釈学にとっては、同様に以下の事項が創造的となってくる。

1) 異文化の客観化(対象化)をそれ自身のコンテクストに帰着させること 2) 自らの見方と理解の仕方が自らの「生活世界」のコンテクストに結びついていることを省察すること。

- それ（文化間相互の解釈学）は異文化圏のパートナーとの共同作業を要請している。
- “interkulturell”における“inter”は術語的にはその語の意味に従って「共に」、「互いに」若しくは「相互に」と規定される。
- 異文化間解釈学にとって創造的なのは、異なった理解の方向性を「相互に際立せること」と「相互に交差させること」である。
- 文化間相互の対話において理解の方向の定位が異なっている場合、対象に対しては、自らの生活世界と歴史的距離がより近いが故に、自国の文化からの解釈の方が異文化からの解釈よりもより発言権があると看做すのは間違っている。
- 文化間相互の解釈学は比較学ではない、しかし必然的に比較的観点を内包する。<sup>10)</sup>

以上のテーゼを羅針盤にして以下考察を進めていきたい。

## Ⅱ) 平和の条件 諸宗教間対話、精神科学と自然科学の対話の重要性

本章では「諸宗教間対話」の必要性に言及するとともに、西洋近代において科学が陥った「普遍性の妄想」から生じたパラダイムの問題点である宗教・哲学と科学の乖離から統合へ向けての対話の重要性について述べることにしたい。

ドイツのカソリック神学者のハンス・キュング教授は「世界倫理計画プロジェクト」という研究と運動を通じ、世界の代表的宗教や哲学の倫理的基盤に関する共通点を見だし、それを諸宗教に共通の「グローバル倫理」(Weltethos)として、宗教の差異をこえて、人類が守るべき行動規範にしようと積極的に提言し、他宗教の代表とも対話を重ねている。キュング教授自らはカソリックの神学者として出発し、1962年から1965年にかけては教皇ヨハネ23世によって第2回バチカン公会議の公式評議員に任命されたが、その後カソリック教会への批判的改革提言により、1980年にはチュービンゲン大学のカソリック神学正教授の地位を失うことになった。その後、1996年までキュング氏は学部には所属しない「世界合同教会神学」(Ökumenische Theologie)の正教授として教鞭を取ったが、現在は「グローバル倫理財団」の会長として世界の諸民族と諸宗教に受け入れられる倫理の確立と整合化に取り組んでいる。彼は、世界のキリスト教諸派、イスラム教、ユダヤ教、ヒンズー教、タイ仏教、日本仏教、ニューギニア原住民、アボリジニなどとの対話を通じて人類が守るべき原則として次の3つの原則と2つの追加金言を掲げている。「殺すなかれ、盗むなかれ、嘘をつくなかれ」<sup>11)</sup>、「自分に対してして欲しくないと思うことは他人に対しても為すな。全ての人間は人間的な扱いを受けなければならない。」<sup>12)</sup>

キュング氏はまた、「宗教に関心を持たない人でも、宗教は人間の内において強力な推進

力となっていることを認めなければならない」と語っている。宗教的規範は人類の歴史の中で、その国の法観念、倫理・行動規範、労働観、死生観、文化全般にわたっての基層形成に大きな役割を演じてきたことは否定できない事実である。宗教でなくとも、例えば韓国における儒教的価値観を知らずして韓国社会の価値基準を理解することは難しい。このように異文化間対話においてはその異文化の価値基準を成立させている宗教的・倫理的背景を理解することが必要不可欠である。ただし、その際、宗教や道德規範、政治的信条がそのドグマ化を推し進め、個々の人間を抑圧するような事態に対しては今後も厳しい批判がなされ、これを回避しなければならないことは自明である。

その端的な範例として、1999年4月ヴァイツゼッカー元大統領と天龍寺の平田精耕老師との宗教対話を紹介したい。話の発端はキュング教授が平田老師を訪ねて対談を行ったときにさか上るからであった。

ヴァイツゼッカー：彼（キュング教授）の考え方は私も評価しています。と言いますのは、これだけグローバリゼーションの進んできた世界において、よりよいコミュニケーションを図ることも大事であり、よりよいテクノロジーをつくっていく必要もある。経済の発展も支えなければならないし、資源の公平な分配、環境への配慮、そして最後に一番大事なのは、人間がより人間らしく生きるための倫理、これをみんなで確立していかなければならない。そういう意味では全ての宗教にある、倫理の核といったものの確立です。今までは宗教が原因でたくさんの戦争が起きたのですから、今度は宗教のほうから平和を生み出すために働きかけていくことが非常に重要です。それがグローバリゼーションの進んでいる社会における宗教の課題です。

平田：それが21世紀に宗教が果たすべき役割だと思います。

ヴァイツゼッカー：例えば50年前の人権宣言、全ての人間の人権を認めていこうということですが、これもある意味では、みんなに分かりやすくした、つまり世俗化された宗教思想の表明だと思います。ただ、人権というのは個人レベルで考えるのか、それとも社会レベルで考えるのか、これに関してはまだ完全なものはありません。また、その人権をめぐる世界各地で必ず衝突する。ただ、我々の人権の発想のもとになっているもの、宗教の中にあるそうしたものを宗教がもう一度、常に行動で訴えていくこと、つまり宗教のほうから、人々の行動の規範を新たな形で社会に対して定義していくことが重要だと思います。

平田：確かに、私もそう思います。この20年間、東西霊性交流会でカトリック教会の神父と禅の修行者たちと一緒にやってきましたが、もちろん、私たちはカトリックを勉強したわけでもない。また、カトリックの神父たちが日本にやって来て禅僧が『空』だとか『無』だとか何を言っているのかさっぱり分からない、というのが本当のところなんです。しかし、20年間日常生活を共にし合ってきたところから相互信頼の気持ちが生まれました。恐らく、今後カトリックが人権宣言などを提唱することになってきたら、我々禅僧も大いに協力する。そういう宗教者間の信頼感と連帯意識が生まれました。

ヴァイツゼッカー：10年ほど前、日本クリスチャンアカデミーの席に上智大学の先生と禅の坊様が来られました。（中略）それに対して、禅の坊さんは『あなたがたは何でも知りすぎるし、また自分たちは何でも知っているという。その知識から行動が生まれ、良い行動ばかりではなく誤りも多い』と。



平田：カトリックの言うことは全く分からない。しかしながら修道士の中に信頼のおける人々はたくさんいる。逆にヨーロッパから日本にやってきた修道士たちは、禪僧のいうことはさっぱり分らん。しかし我々は座禅をした。座禅すると脚が痛い、体はつらい、死ぬような思いをした、しかしそれは素晴らしい神からのプレゼントだと。この苦しみに耐えて私は立派なクリスチャンになることができたと言う人もいます。禪はそれでよいと思っています。」<sup>13)</sup>

この対談において東と西の宗教をそれぞれ信じている兩人は決して「世界統一教」なるものを考えてはいない。「それぞれの信仰、救済というものを尊重しながら、この地球上に共存する」ことの重要性を確認しあったのである。特定の宗教の絶対普遍性の強調ではなく、相互尊重の上で共存を目指すという、他者に開かれ、他者を受け入れ、他者との交わりから恵みを受けるという行為は21世紀の諸宗教間の対話の基本姿勢となろう。ちなみにゲーテは『箴言と省察』の中でこう力説している。

„Das schönste Glück des denkenden Menschen ist,  
das Erforschbare erforscht zu haben  
und das Unerforschbare ruhig zu verehren“

「考える人間の最も美しい幸福は／究めえるものを究めてしまい／究め得ないものを静かに崇めることである。」<sup>14)</sup>

人間の「知」のありかたや「経験」が未完結なものであることをゲーテは箴言風に述べて、全てを究めつくそうという欲望やそのような「知のモデル」が近代の不幸であることを見事に予測していたが、20世紀においてその不幸は現実化してしまった。そして20世紀は、かつての宗教に取って代わって人間の理性によって生み出された「科学」が、自ら生み出した大量破壊兵器によって、原爆によって、人類の戦争で今まで亡くなった人間の総和以上の生命を奪うことになった。狂信、憎悪、偏見、独断、孤立、自暴自棄、傲慢が集団的に科学と結びついた結果生み出された悲劇の連続が20世紀の歴史であった。そして現在、地球環境そのものが科学から生まれた産業の展開によって脅かされている。人間存在をも脅かす「道具的理性」についてはアドルノやホルクハイマーに代表されるフランクフルト学派が根底的な批判を展開したが、自然科学の立場から全てを知り尽くそうという決定論的な「知」の発生、特殊命題を扱う人文科学と全称命題を扱う科学という乖離と対立の発生を詳細に論述し、両者の統合的認識へ向けて、実証と理論の両分野で極めて説得性のある発言をおこなっている自然科学者がいる。それは1977年に「散逸構造論」でノーベル化学賞を受賞したベルギーのイリヤ・プリゴジン教授である。プリゴジンの自然科学的、専門的著述は数式を伴うものであって、プリゴジンは一般人向けに執筆したと述べているが、その方程式による記述は筆者の理解能力を超えている。しかしながら、『確実性の終焉』や『混沌からの秩序』

で彼が提示している新しい世界認識から学びえたものは大であった。特に邦訳『混沌からの秩序』の原題は“La Nouvelle Alliance — Metamorphose de la science —”となっており、西洋におけるギリシャ以来の「人間の自由に関する探究」と「自然の法則に関する探求」という二分法的な「二つの文化」の「新しい同盟」を示唆している。

プリゴジンは、現代に至るまで支配的な自然科学のパラダイムを形成してきたガリレオ、デカルト、ニュートンによって代表される古典力学的自然観を決定論的・可逆的なものと見做している。そして、その普遍的確実性を目指す科学精神が、偶然性や時間の存在の排除を目指すあまり、観察者（認識主体）の認識に基づく法則そのものが宇宙の隅々まで普遍妥当性を有するのだという決定論的認識を科学にもたらしたと述べる。

また、プリゴジンは科学者であると同時に考古学、哲学、音楽にも深い理解を持っている。彼はソクラテス以前のデモクリトス以来、西洋哲学の2500年にわたる根本命題は次の2点であったと述べる。

- a) 自然の「認識可能性」、あるいはホワイト・ヘッドの定式化によれば、「それによって我々の経験のすべての要素を解釈できるような、一貫的かつ論理的でしかも必然的な一般概念の体系を作ること」への熱望。
- b) 人間の自由、創造力、責任という想定に基づいた民主主義の理念。<sup>15)</sup>

即ち、人間をも支配する世界の決定論的普遍法則の発見への熱望とその中における人間の自由の理念という自己矛盾が、ギリシャ世界に始まりキリスト教ヨーロッパを貫いてきたとプリゴジンは語る。そして、「自然が決定論的な科学に従属している限り、それは矛盾へと導く。我々は自然の外側に存在しているとでも言うのだろうか？ それが意味するのは現代の思考には受け入れがたい二元論である。」と続けている。<sup>16)</sup> 決定論的普遍性への熱望は確実な「存在」の認識への希求であり、自由の問題は、他方そのような決定的法則に対し、自らが未来の可能性を選択し未来の建設へ向かっていく「生成」という次元で捉えられてきた。或いは19世紀のヘーゲル没後は、上記のテーゼaを全称命題として因果律的に自然科学が扱い、テーゼbを特殊命題として人文科学が扱い、更にコント以降は、実証主義的社会科学が台頭し、諸学問の細分化と乖離を益々促進する結果になった。ところで、このような決定論的近代科学の樹立にとって重要な認識の基礎を築いたのは17世紀のデカルトであったが、プリゴジンはスティーブン・トゥールミンの『コスモポリス』を引き合いにしつつ、デカルトの「確実性というパラダイム」を生み出した、彼の時代の悲劇的状況を洞察している。

それは政治的不安定性と宗教戦争の時代であり、プロテスタント達はカトリック教徒を、カトリック教徒はプロテスタントたちを、いずれも教義、すなわち、宗教的確定性の下に殺しあっていた。デカルトが異なった種類の確定性の探求を定式化したのは、このような状況下においてであった。その確定性とは、宗教とは無関係に、あらゆる人間が共有できる確定性である。それによって彼は、哲学の基礎としてあの有名な「コ

ギト（我思う）」へと導かれ、さらに科学の基礎は確実性に到達する唯一の道である数学に置かねばならないという彼の要請へと導かれた。それはライプニッツの「自然法則」にも影響を与えた。ライプニッツもまた、宗教間の対立を解消し、宗教戦争を終わらせることの出来る言語を創造したいと願っていたのである。デカルトによる確実性の主張は、ニュートンの仕事の中に具体的な実現を見出したが、それはその後3世紀にわたって物理学の規範であり続けたのであった。<sup>17)</sup>

デカルト的思考に基礎を置くニュートン古典力学の「普遍妥当性」はその後、18世紀のフランス啓蒙主義者を「理性」の帰依者にし、人間をも含めた宇宙は認識可能で単純な法則によって支配されているという、「機械論的」世界観を積極的に形成していくことになった。しかし、この当時既に東洋と西洋の世界認識の大きな隔たりが生じていたことを中国に派遣されたイエズス会の宣教師たちは報告していた。中国では自然は「自ずからそうなる」という生ける存在であり、機械的に人間の考案した法則に自然を受動的に従属させる、このような西洋の「機械論的」パラダイムは中国人には愚かな人間中心主義と映じたのであった。自然を支配されるべきものとする思想はすでに17世紀のベーコンに見出されるが、西洋近代の人間中心的合理主義、自然を統御する科学というパラダイムはこのような自然観に由来し、ニュートンの物理学によって強固な理論的支柱を得るにいたったのである。

プリゴジンは「混沌からの秩序」の序で極めて注目すべき言葉を述べている。「西洋科学の現在の発展はそれが誕生した17世紀の文化的環境とは違ったところで進んでいる。今日の科学は、いろいろな異なる文化的伝統にも、無理なく受容されるような普遍的メッセージを伝達しているように思われる」と。18世紀の中国や日本、20世紀になってもインドの詩人タゴールによっても受容されなかった「機械論的」パラダイムはしかし、現在では中国・日本でも支配的になりつつある。その反面、環境問題が深刻になった現在では、ヨーロッパにおいて逆にパラダイム変換が進んでいるように思えるが、プリゴジンがポジティブに評価している東洋的自然認識の世界においても、「今日の科学は、いろいろな異なる文化的伝統にも、無理なく受容されるような普遍的メッセージを伝達しているように思われる」ように変容してきているのは何故なのかをここで考えてみたい。なぜなら、そこにこそプリゴジンの自然科学が目指す現代の「自然との対話」の本質が表明されており、科学と宗教、人文科学と自然科学、西洋と東洋の統合への「隘路」が示されているからである。<sup>18)</sup>

プリゴジンによれば、ニュートンの機械論的自然観では多元性、偶然性、混沌、ゆらぎなどが自然界では本質的でないとして排除されてきたが、彼が観察と実験によって得た事実に基づく認識とは下記のような驚くべき事実であった。

我々の宇宙は、多元的で、複雑な性質を持っている。構造は消失するかと思えば再び現れる。ある現象は、我々の知る限り、決定論的方程式で表現できるが、他のものは確率論的な過程を含んでいる。<sup>19)</sup>

今日、至るところに、不可逆過程やゆらぎが役割を演じているのが見られる。古典物理学で研究されたモデルは、物質をある箱の中に閉じ込め、平衡に達するまで待つといった方法で人工的に作られるような、限定された状況でのみ起こる、と考えられる。<sup>20)</sup>

今日、単純な動力学系を取り出して、古典力学や量子力学の法則を立証することができるのは事実である。にもかかわらず、そのような法則は安定な動力学系だけに適用可能な単純化、理想化に対応しているのである。宇宙は今日においても平衡から遠く隔てられた巨大な熱力学系なのである。あらゆるレベルにおいて、揺らぎ、不安定性、進化発展するパターンが見出される。<sup>21)</sup>

今日、科学者の興味は物質から関係、コミュニケーション、時間などに移りつつある。<sup>22)</sup>

20世紀初頭の科学革命はドイツ人科学者ハイゼンベルクの量子力学における不確定性理論とアインシュタインの相対性理論であったが、とりわけ量子論が扱う微視的領域では、「位置と運動量を同時に測定することが不可能」であることが示され、古典的決定論が微視的領域では通用しないことが判明した。ただし、量子論の確率論的性格は、アインシュタインをも含む多くの物理学者にとっては受け入れがたいものであった。「神はさいころを振らない」と言って「統一場理論」をアインシュタインは模索し続けたが、ハイゼンベルクの先輩研究者であったニルス・ボーアは測定によって導入される積極的選択の斬新さを強調した、とプリゴジンは考えている。

ボーアはこの考えを、相補性原理によって表現した。これはハイゼンベルクの不確定性関係の拡張と考えられよう。われわれは座標または運動量を測定することはできるが、両方を同時に測定することは出来ない。はっきり決まった値をとることが出来る変数を明確に表現するような理論的言語の一つだけで、系の物理的内容をすべて表すことはできない。その系を表現するには種々の言語や観点が可能であるが、それらは相補的であろう。それらはすべて同一の实在を扱っているが、一つの単独の記述に還元することは不可能である。同じ实在に対する視点が還元できない多様性をもっているということは、实在全体を見渡せる神の視点がありえないことを示している。しかし、相補性原理の教えるところは、あきらめの教えではない。(中略) 相補性原理から学び取るべき真の教えは、おそらく、知識の別の分野へも適用できる教えであり、どんな単独の言語や、どんな単一の論理構造もあふれさせるような实在の豊潤さを強調することにある。個々の言語は、实在の一部分だけしか表現できない。例えば音楽は、バッハからシェーンベルクに至る、どの和声づけによっても、どの作曲様式によっても、そのすべてが表現しつくされたことはなかった。<sup>23)</sup> (下線、筆者)

音楽に強い関心を持っていたプリゴジンは物理学における「時間の矢」<sup>24)</sup>を徹底的に追及したのであるが、彼は現在から未来も過去も予測可能であるとする「可逆」な演繹的古典力学の記述を「トートロジー：同語反復」と看做す。<sup>25)</sup>すなわち、可逆的な時間把握では未来も過去も現在に含まれてしまうからである。プリゴジンは「存在」と「生成」を相互に対立するものではなく、「相互に関連する实在の二つの側面」であることを「非平衡状態に

おける物質の自己組織化」のプロセスを示しつつ、現象レベルでも科学的方法によって証明していったのであり、世界は演繹可能な秩序だった一つの系で成り立っているのではなく、未来への秩序と崩壊へと開かれた複雑な系から成り立っていることを示したのである。

我々は永遠の法則によって表すことができる一般的ですべてを包含する図式を探していたが、見出したものは時間や事象に進化する粒子であった。我々はまた対称性も探していたが、驚いたことに、ここでも素粒子に始まり生物学や生態学に至るすべてのレベルで、対象性を破る過程を発見してしまった。(中略)新しい統合が起こりつつある。不可逆性はすべてのレベルで秩序の源泉である。不可逆性は混沌から秩序を生み出す機構である。<sup>26)</sup>

17世紀に生まれた近代西洋のパラダイムは当時の全能の神の原理に支配されていた。一切の摩擦が生じない「理想の振り子」の想定などそのものに、「知」のあり方が完全性、調和を目指していたことが現れている。太陽系などの惑星運動における古典力学の普遍妥当性は、神の秩序を証明するという宗教的理念とも結びついていた。その意味ではこれらの知の「先行理解」に当時の宗教が関わっていたことは否定できない。しかし、物理学はやがて時間や「生成の否定」を通じて「科学の中に深い断絶を作るとともに、科学を哲学から疎遠にした。(中略)次第に自然の質的な多様性を認める人(化学者、生物学者、医学者)すべてに反対して向けられた独断的な主張になっていった。19世紀の終わりには、この対立は科学内部から出て、科学とそれ以外の文化、特に哲学との関係に移行していった。(中略)現象学者の『生きた時間』や科学の客観的世界に反対する生きた世界(Lebenswelt)は、科学の侵入を防ぐ防御を作る必要があったことを示すものであろう。今日われわれは確信と絶対的対立の時代は終わったと信じている。物理学者は如何なる治外法権的な特権も持っていない。物理学者は科学者としてその文化に属し、彼らの仕事は本質的な寄与をその文化に返す。昔から社会学で認識されていた状況になった。』<sup>27)</sup>

プリゴジンはさらにメルロ・ポンティエーの「状況の中での真理」を引用しながら、「この客観的であると同時に直接参加的な知識の概念こそ本書で探求してきたものである」と述べている。科学が西洋において、2500年間抱えてきた「決定論—自由」という理念的「先行理解」の下に、如何に決定論的になったかをプリゴジンはアインシュタインをも批判しながら説明しているが、彼は平成8年に来日したさい、関西学研都市で日本の学生に対して次のようなメッセージを残している。

われわれのみる不安定な世界で、自然の法則が教えてくれるのは「可能性」であって、「確実性」ではないのです。こうした新しい見方は、自然が調和と自発とに関連づけられている中国や日本の伝統的な考え方に、科学をより近づけるもので、それが発展していくことは科学・技術の発展にとっても大切なことなのです。それが自己組織という概念にまでつながります。自己組織という概念によって、自然が生命のような複雑な構造体をつくりだしていることが理解できるのです。人類がつくり出した科学・技術は、自然のもっている

科学・技術にはまだまだ及ばないのです。今日の科学には、二つの果たすべき役割があります。一つは、われわれのみる複雑な世界について十分な説明を行うことであり、一つは、現在の転換期にあるさまざまな問題に対する答えをみつけることです。こうした状況は、若い研究者にとって、最も好ましい状況といえます。科学が多様な可能性をもち、新しい基礎研究がこれほどまでに必要なときはないのです。日本は有利な立場にあります。なぜなら日本は欧米的な分析的なものの見方を受け継ぎ、数学や理論物理学の発展に重要な役割を果たしてきたばかりではなく、包括的、多元的な見方を行う中国のものの見方をも受け継いでいるからです。これまでわれわれは、ハードサイエンスと人間性、純粹の科学と科学技術、学術と産業とが乖離している状態を経験してきました。今こそ、その乖離を解消しなければならないのです。<sup>28)</sup>

ここには、世界を「演繹可能で予言可能な帰結へと還元」させてしまい、自然を「制御できるもの」とみなす近代西洋の決定論的パラダイムからの変換が語られている。プリゴジンの大著『混沌からの秩序』の原題は“*La Nouvelle Alliance — Métamorphose de la science —*”であることは述べたが、この科学精神活動と人間の精神・文化活動の同盟こそは21世紀の「自然との対話」の序とならねばならない。この本の英語版の長文の序文のなかでアルビン・トフラーはこう述べている。

ここで私は社会の性格と、支配的な科学的世界観すなわち「パラダイム」との間に、みごとな対応関係があると言いたいわけではない。一方また、マルクス主義はいつも、科学を社会経済的な「基礎」の上に乗る「上部構造」に属するものとして位置づけるが、私は科学を上部構造に押し込めてしまいたくはない。科学は「独立変数」ではないからである。科学は社会の中に埋め込まれた開放系であり、非常に緊密なフィードバック・グループによって社会と結びついている。科学は外部環境から影響を受け、一般に、科学の主要概念を文化がどう受容したのかによって、その発達形態が決まる。<sup>29)</sup>

トフラーが述べるように、諸科学はプリゴジンの「不安定性とゆらぎの観念」から大きな影響を受け、それを積極的に受容してきた。プリゴジンのインパクトは「決定論的カオスやポアンカレ共鳴といった物理学的概念や、このような欠陥を強みに変える新しい数学的手段を導入」しながら、複雑な「自然との対話」の内に「科学的理解可能性」を確立し、「障害物と思われていたものを新しい概念構成物」に改変し、「知るものと知られるものとの関係に新しい意味を付与」した点にある。そして、プリゴジンはこの人間の世界認識を自然科学と宗教・哲学・芸術・経済活動との関連においても展開しているのである。

このプリゴジンの態度は「われわれを取り巻く世界に関する洞察とわれわれの内面に関する洞察が接近してくることが、われわれが述べようとしてきた最近の科学の発展が持つ満足すべき性格であろう」という言葉に最も直載に現れている。

その科学とは「人間の本性を理解し、自然の中における人間の条件を理解することは科学にとっての中心的テーマの一つなのである」<sup>30)</sup> ことを認識する科学であり、「もはや理想化され単純化され単純化された状況に制限されたものではなく、現実世界の複雑性と取り組む

科学なのであり、我々自身、および我々の創造力を、自然のあらゆるレベルに偏在する根本的動向の表現たらしめるような科学なのである。」<sup>31)</sup>

その科学とはまた、「ファシズム、反ユダヤ主義、二度にわたる大戦などによって、人間社会に対して悲観的な見通しを抱いていたアインシュタインの思い描いた歴史の呪いからの脱出としての科学」ではない。「汚染された都会を見捨てて高山へ移住するという訳にはゆかないのである。我々は明日の社会の建設に参加せねばならない」という認識に立つ科学なのである。「科学は、理性の力についてのプロメテウス流の確認を合図として始まったのだが、人間疎外——人生に意味を与えるすべてのものの否定——の内に終わるかのようみえた。私の信じるところでは、我々の時代は、我々の世界観に基づく新しい統一を目指す探求の時代とみなすことができ、この新しい協調を明確化するにあたって科学は重要な役割を果たすに違いないのである。」とプリゴジンは彼の科学の新しい地平の存在を宣言している。<sup>32)</sup>

### Ⅲ) 開放系を有しない組織とその自己崩壊

I章、II章で我々は「民族間の対話」、「宗教との対話」、「自然との対話」の重要性について略述した。そこで浮上してきた事実認識は「独善的で閉ざされた系」は決定論的で、普遍妥当性を求めるあまり、原理主義的自己閉塞に陥るという問題認識であった。

前章で紹介したアルビン・トフラー以外にも多くの学者がプリゴジンに共鳴し、彼の「散逸構造理論」の中での「自己組織化」に注目しているが、日本でも『複雑系の経営』の著者である田坂広志氏は社会における「自己組織化」が生じるための基本条件としてプリゴジンの理論に敷衍しながら次の3つの条件を挙げている。

- 外部との開放性（内部と外部との間でエネルギーと物質の出入りがあること）
- 非平衡状態（古典力学は平衡状態を前提としている）
- ポジティブ・フィードバックの存在（コヒーレンス 共鳴若しくは干渉）<sup>33)</sup>

ところで、情報革命をもたらしたインターネットは徹底した開放系（オープン・システム）の世界である。これによって、それまでばらばらに活動していたNGOやNPOが共鳴と共振によって新たな地球規模の連帯を生み出し、政府や企業に大きな影響力をもつようになった。徹底したオープン・システムであるIT時代では、小さな個の「ゆらぎ」でさえも世界を動かすコヒーレンス（干渉・共鳴）を可能にする。

また、インターネットによってもたらされた「情報の開放系」によって、情報の公開、共有が進み、部分と全体が共振・共鳴しながら「共進化」し、ボトムアップでもトップダウンでもない組織進化が生まれるのが21世紀である。例えば、指揮者のいないオルフェウス室内管弦楽団はこういう共振化、共進化の比喩的な例として全米で企業組織のあるべき姿と

して脚光を浴びている。それは大量生産時代における中央集権型組織からの明確な決別であり、全ての組織に存在していたトップダウン型意思決定システムから個人の自発性と責任自覚へのパラダイム転換である。新しい技術はその時代の人間の要求に突き動かされ、常に新しい組織形態を生みだしてきた。

世界は今、大量生産、大量消費、右肩上がりの成長から多様化、付加価値型、環境型経済への転回点を迎えている。また、諸宗教対話、グローバル倫理の確立、EU統合、平和の為の異文化理解教育の推進、NGO・NPOの地球規模での連携にみられるように、「多様な文化の共存と安全な社会創出」というムーブメントは、人々の価値観形成にも大きな影響を与え、画一ではなく多様性を求める消費者ニーズは経済市場にも大きく反映されている。既存の大組織も揺らいでいる変革の時代に我々はまさに突入している。既存の組織がどんどん解体、変革を余儀なくされる時代が21世紀初頭である。

20世紀後半からのこのような大きな変革のムーブメントの背景には地球規模での同時的危機意識の覚醒が存在する。即ち環境破壊、テロリズムの多発、遺伝子改良、食品安全、食料飢餓、金融投機に対する個々人の警戒感が情報技術のグローバルな進展という、フィードバックを受けて、「自己組織化」し、「共鳴」によって更なるおおきなムーブメントと連携へと「共進化」し続けていると言えよう。NHKスペシャル「変革の世紀」はその動向を鋭く映像化したシリーズであったが、そこで紹介されたジョン・ホプキンス大学教授のレスター・サラモンは世界的なNPOムーブメントを調査研究し、「社会変革のエンジンとなるNPO組織」という結論に達している。彼は現在我々が極めて重要な歴史の転換点に立っており、これを「グローバルな市民組織革命」と呼ぶ。「世界中の市民たちが志を同じくする仲間と組織をつくり、非営利活動に乗り出している」ことを指摘し、アメリカだけで過去10年間で毎年23,000のNPOが生まれ、合計160万団体が成立し、フランスでも成長率は3倍になっていること、サラモン教授が調査した国々だけでNPOで働いている人々の数は4000万人に達し、これらの国々における製造業全体の三分の一にあたる雇用を生み出している。これはNPOをひとつの産業セクターとして考えれば世界No. 6の経済大国に相当することを指摘した後、教授はこう語っている。

重要なのは公共の仕事はすべて政府がやってくれるという20世紀の常識を、一度疑ってみることではないでしょうか。これは、政府の責任を軽くしようというわけではありませんし、市民の力だけで公共を支えられるというわけではありません。市民が主役となって政府や企業との新たな関係を構築していく姿こそが健全な市民社会だと私は考えております。

この怒涛のごときNPOの成立は21世紀の社会に広がるであろう、ある種の価値観を表現しているように思えます。それは、個人の能力に対する信頼性です。NPOという存在は、公共の利益という大きな目標を達成する上で、個人の判断と活躍に価値をおくという時代の到来を感じさせます。

これまで、公共の利益を追求するのは国家の独断場で、一人一人が力を発揮して個人の利益を追求する舞



台は市場であり、企業でした。第三の存在であるNPO、非営利セクターはこれらの2つの特徴を組み合わせ、1つにしたものと言えるかもしれません。つまり個人の能力を生かして公共の利益を追求する組織なのです。

NPOブームが象徴するのは、個人が世の中のことに自ら判断を下すことへの欲求と言えるかも知れません。それを後押ししているのが、インターネットや新しい情報技術です。より多くの選択肢を与えられた私たちは個人的な欲求を追い求める一方で、自分一人の存在よりも大きな対象に力を注ぎたいという欲求にも飢えています。自らの人生に価値や意味を与える事、公共の役に立つ目的を持つ事——こうした欲求を満たす組織こそがNPOなのです。<sup>34)</sup>

外部に対して情報を閉ざし、自分達の組織の論理と利益のみを追求する組織が社会的に痛烈な批判を受けたケースは、日本の外務省、旧厚生省、雪印食品、日本ハムなどの例を待つまでもない。エイズに苦しむアフリカの人々に薬品不足を契機に高価格で販売しようとした製薬メーカなど世界中で枚挙にいとまがないが、こうした組織は会社自体が消滅した雪印食品のようにこれからは徹底的に市民社会からの制裁を受けることになるだろう。そのとき、組織の命令で行ったということは最早執行者個人の罪の免責にはならない。これからの社会では、集約された階層的な組織から分散化された組織へと変貌し、現場の個人には決断を下す権限や責任がより多く与えられることになるだろうと、マサチューセッツ工科大学のトーマス・マローン教授は指摘する。その意味で、どの職業分野に属していても、市民一人一人は「社会的正義、公平」に対する感性を覚醒させておく必要がある。アルビン・トフラーは「これから数年間は政府サイドと市民サイドの非政府団体、非国家団体間の中でパワフルな闘争が続くでしょう。これからの期間は著しく、複雑で、混乱した期間になるはずですよ」と語っているが、<sup>35)</sup> この指摘は、フランス革命、アメリカ独立戦争、産業革命、民主主義、男女普通選挙制度を達成してきた西欧先進国においても、更なる「情報の民主化・共有化」をめぐる政府・企業と市民階級との間で「多次元で奥行きのある連合体」の形成へ向けてより積極的なムーブメントがおこることを予測している。カーネギー国際平和研究所主任研究員のアン・フロリーニは政府と市民社会との緊張関係についてこう述べている。

市民パワーは批判の対象にもなります。「責任を負っていない市民社会は政府のように選挙制度で選ばれた訳でもなく、ビジネスのように総決算することもなく、ただ人々が自分自身の考えを主張するだけ」という批判です。しかし私は、こうした市民パワーが無責任だという論調には説得力がないと考えています。そもそも市民社会は政府や企業のような責任をとれるほどの権威を持っていないからです。市民パワーは情報を得て、論議し、人々を説得するための団体です。政府のような権力を全く持ち合わせておらず、企業のように経済的資源もないのです。自分達の主張を信じてもらわない限り、影響を与えることは出来ません。そのためには、説得力を持ち、いつでも常に正しくなければなりません。

市民社会ネットワークの大部分は公共の財産について考える人々の集まりです。彼らはその活動が正しいことであることを信じています。そこから個人は利益を得ようと考えている訳ではありません。それゆえに

彼らの活動が関心を引くのです。<sup>36)</sup>

我々は第I、II章で「知のモデル」や「科学認識モデル」が絶対普遍的なものでないことを確認した、同様に第III章では「社会組織モデル」も絶対なものではないことを確認できよう。人間はその時代の状況に密着しながら常に新しい地平を獲得しつつ進化してゆくのである。進化 (evolution) という語源はラテン語では「新しいページを開く」という意味であり、価値判断を含んでいない。我々は自己存在の「ゆらぎ」、「混沌」などの不安定な非平衡状態から時間とともにより安定した、奥行きのある多元的な「自己組織化」と「個体間ネットワークの拡大」を目指していく存在なのであり、それこそが生命論パラダイムに立つ「時間は建設なり」ということの認識なのである。そしてそれを可能にする前提は我々が自らを他者と未来に対して「開放」していることに他ならない。

そして、現代のような危機状況にあっても「希望と考えるのは、小さなゆらぎでさえも成長して、全体構造を変えうるからである。それゆえ、個々の活動は無意味なものとして運命づけられてはいない。」というプリゴジンの考えは我々の市民社会活動に大きな勇気を与えてくれる。<sup>37)</sup>

#### IV) ドイツにおける「過去との対話」と「統合」への歩み——歴史理解を中心として

本章では前章までの論旨をふまえて、戦後のドイツの歩みを「対話と統合」への道のひとつの具体例としてみていくことにしたい。

戦後のドイツはナチス・ドイツという自国の暗黒の歴史事実の認識から出発し、機会あるごとにその暗黒を直視し、風化させない努力を行わねばならなかった。たとえ、戦後ドイツがどのように個人賠償を行い、過去を反省しても虐殺された人々の命は戻ってこないし、生き延びることの出来た多くの人々のトラウマを消し去ることは不可能であったが、本章では過去の直視がなぜドイツにとって倫理的に、政治的に必要不可欠であり、現在もなぜ必要であるのかに言及したく思う。日本やオーストリアの場合と異なってドイツは戦後徹底して「加害者」であることを認識し、「被害者」である視点から過去の罪悪を相対化しようとする傾向を極力排除し、政治上、教育上、世論形成でもその視点を維持してきた。勿論、ドイツの中でも東プロイセンやシュレージエンなどドイツの東方領土から「追放された人々」など、政治的圧力を図るグループも存在したし、1970年にブラント政権がポーランド政府と交わした「オーデル・ナイセ」国境の承認に対する保守野党の激しい反発、80年代の歴史家論争のノルテ教授に代表される「修正主義的意見」も存在しているが、そうした意見も新聞やテレビ、政治集会などでの公的な討論や対話の場において、様々な政治家や哲学者、歴史家がそれぞれの立場から発言し、その時代の大学生、若い研究者、教員にそのつど新たな

議論への刺激を与え、共有されながら、過去を決して忘却の淵に沈めることなく、より強固な歴史認識形成に貢献することになったと言えよう。

ところで戦後、ナチスの犯罪に対してドイツ人の立場から最初に、包括的な見解を示したのは哲学者カール・ヤスパースであった。彼は、夫人がユダヤ人であるという理由で、1937年にナチスによってハイデルベルク大学教授の地位を追われたが、敗戦後教授職に復帰し、1945年／46年の冬学期に大学の講義で行なった内容を『罪責の問題：Die Schuldfrage』として刊行した。戦後直後の混乱と不安の状況下、ナチスの犯罪が戦勝国によって暴露され、ドイツ国民に突きつけられていく中で、ヤスパースは当時のドイツ人の精神風景を次のように描き出す。

ほとんど全世界からドイツとドイツ人に対して告発がなされている。我々の罪は憤激、おののき、憎しみ、軽蔑をもって論じられている。刑罰と報復が求められている。(中略)

ドイツには自分をも含めて罪の告白を行う人もいるが、自分は無罪で、他の人を有罪であると語る人が多い。人々の関心は問題から逃れようとするにある。我々の生活は困窮の中にある、大半の国民はあまりにも大きな困窮を直接体験しているため、そのような論議に対して無感覚になってしまったようである。人々の関心は、何によって困窮を防ぐことができるのか、仕事とパンを、住居と暖をもたらししてくれるのは何なのかにある。視野がせばまってしまった。罪や過去については聞きたくない。世界史には心を動かされない。求めているのはただ、困窮が無くなること、困窮からの脱出、生きることであって、考えることではない。むしろ、このような恐ろしい苦境の後では報酬でも貰うか、せめてねぎらってもらわなければならない、決してこのうえ、更に罪をかぶせられたりするようなことがあってはならないといった気分が支配的である。<sup>38)</sup>

ヤスパースは更に、あまりにも簡単に自分の罪を告白し、自分の利益を求めて戦勝国におもねる態度を批判し、ドイツ人自身がそれぞれの過去を見つめ、「共に語り合う」ことを要請する。その上で彼は、先ず罪責概念についてしっかりとした法的・哲学的規定を行い、ドイツ人の罪責を4種類に分類し、定義づけた。

- 1) 刑事的罪 個人或いは集団の犯罪行為
- 2) 政治的罪
- 3) 道徳的罪
- 4) 形而上的罪<sup>39)</sup>

本稿では紙面の関係上、上記の四つの罪について詳しく論ずることは出来ないが、ヤスパースは上記の罪の分析をドイツ人個々人とドイツ国民全体の視点、裁く立場と裁かれる立場の視点から詳細に行っている。即ち彼はドイツ民族の集団的罪 (Kollektivschuld) に対する見解に揺れ動きながらも、ナチス政権誕生と存続に対するドイツ人個々人の政治的・道徳的責任を厳しく指摘する。

道徳上の過誤は、政治上の罪と刑事犯罪が生じてくるような状態の土台をなすものである。数知れぬ小さ

な怠慢行為とか安易な順応とか、安価な理由をつけて不正を正当化したり、知らずしらずのうちに不正をうながしたり、社会全般に不明朗をかもしてそれ自体が悪の温床となるような社会的雰囲気の原因に力を添えたりする行為は、社会の状態や出来事に対する政治上の罪を生じる一つの条件ともなるべき結果を生むのである。<sup>40)</sup>

ヤスパースは大半のドイツ人の生き方を「仮面をかぶった生き方：Das Leben in der Maske」として道徳的罪の温床であったと語る。

仮面をかぶった生き方は、生きながらえることを望んだ人たちにとっては避けることのできないものであったが、これによって道徳上の罪がもたらされた。ゲシュタポのような脅威の機関に対して欺瞞的な忠誠を誓うことや（手を挙げて）ヒトラー式挙動を行うことや、集会への参加や、見せかけであっても自分自身がその場に居合わせるという様々なことなどにおいて、一体ドイツ人の中で一度もそのような罪を持たなかった人はいらるだろうか。<sup>41)</sup>

又、別の箇所ではユダヤ人商店のボイコットや襲撃、シナゴークへの焼き討ちなどの不法行為が行われながらも、これに憤激し、将来の危険を感じ、衝撃を受けた人の数よりも「何ごともなかったかのように、なんら煩わされることもなく、自分の仕事を続け、社交と娯楽を続けていく人の数は多かった。これが道徳的罪なのである。」<sup>42)</sup>と語っている。

更には国防軍の将兵の「命令に従った」という「軍人の忠誠」に基づく弁明や、「騎士道的勇敢さ、戦友への犠牲的献身」などの美的側面の強調に対しても呵責のない批判を加える。ヒトラーに忠誠を宣誓し、良心を麻痺させた軍隊においては「現実の政権をドイツ国民と軍隊と無条件に同一視」してしまう取り返しのつかない認識が蔓延していた。こうした組織においては更に、「汝に対して権力を持つ上司に対して従順であれ」という聖書の言葉が悪用され、それが軍国的な伝統に基づいて、命令そのものが神聖視されるという悲劇を招いたと彼は分析する。

「命令だ。」と言えば悲壮にも最高の義務を言い表しているように聞こえたものであったし、今でもなお多くの人の耳にはそういう響きをもっている。しかし他面この言葉が邪悪非道避けがたいものとして眉をしかめながら見逃すことになれば、そこに責任のがれが生ずるのであった。このような態度が道徳的な意味において完全な罪となったのは、服従の本能によるのである。良心的なつもりでその実、良心を全く棄ててしまった本能的な態度によるのである。<sup>43)</sup>

1938年、ユダヤ人の教会が焼け落ちてユダヤ人が初めて追放されたとき、道徳上ならびに政治上の罪が生じたわけである。・・・将校団がこの事件に立ち会っていた。どの都市でも、犯罪の行われたとき、司令官がこれを妨げようと思えば防げることができたのである。犯罪が警察力では阻止できない、ないしは警察力の機能を発揮し得ないほどの規模になったときに、すべての人間を守護するのが軍人の役目だからである。将校たちは何の手も打たなかった。彼らはこの刹那に、ドイツ軍隊の嘗ての誉れ高い道徳的伝統を遺棄した

のである。そんなことは屁とも思わなかったのである。彼らはドイツ民族の魂を離れて、ただ命令に服従する軍事機構、自己の法則のみによって動く軍事機構の側についてしまったのである。<sup>44)</sup>

しかしながら、ヤスパースは精神的・物質的両面での苦境にあっても自分達の罪の認識から目をそむけることなく、それに向き合うことによって、「人間としての根源的再生という課題」を深く認識することをドイツ人全体に要請する。それはヤスパースがドイツ人として形而上的罪を深く感じていたからであった。

ドイツ国内で政府に反抗して自ら死を選び、ないしは少なくともそのために殺された人々は幾千、そしてその大部分が名も知れぬ死を遂げたのだった。我々は生き残ったものは死を選ばなかったのである。我々の友人たるユダヤ人が拉致された時、我々は街頭にとびだして、わめき立て、我もまたかれらと共に粉碎されてしまうというような危険を冒しはしなかった。われわれが死んで見たところでどうにもなりはしなかったろうという正しくはあるが弱々しい理屈をつけて、行きながらえる道を選んだのであった。我々が今生きているということが我々の罪なのである。神の裁きの前に、何ゆえに深い屈辱を覚えるかを我々は知っている。<sup>45)</sup>

ヤスパースはまたニュールンベルク裁判の持つ歴史的意義に触れ、この裁判への罪刑法的主義からの批判をもヨーロッパのヒューマニティー、人権、自然法と自由と民主主義の伝統に立脚し反駁した上で、この裁判では裁かれない道徳的罪と形而上的罪については、「個人のみがこれをおのれの属する共同体においておのれの罪として把握するのであり、その本質上、罪滅ぼしということがない。これらの罪は終わるとすることがない。これを担う者は、生涯終わることのない過程に足を踏み入れるのである。」<sup>46)</sup>と語る。

罪の意識の深みから発した清めの道を抜きにしては、ドイツ人はいかなる真理をも実現することができない。<sup>47)</sup>

これがヤスパースが下した結論であり、この道を通らずしては最早ドイツの過去の「優れた文学も芸術も音楽も哲学もその形而上的な意味内容は最早われわれの耳には聞こえない」と語るヤスパースにはドイツの良き形而上的伝統への復帰のためにもドイツ人の「虚無を前にした根源的再生」の必然性が痛切に魂の深みで感じられていたのである。

さて、ヤスパースがドイツ人の集団的罪の問題に揺れ動きながらも、徹底した罪への問いとドイツ人の魂の浄化による内面からの再生を訴えたのに対して、歴史家からもドイツの過去を反省し、このようなナショナリズムを繰り返さないようにしようという動きが現れてきた。

それはブラウンシュバイク大学の歴史学教授のゲオルク・エックार्टを中心に展開された

「国際歴史教科書対話」であった。このことに関しては第1章で紹介した名古屋大学助教授の近藤孝弘氏の著書「国際歴史教科書対話」に詳しいが、氏の優れた研究に依拠しつつその概略を述べたく思う。「国際歴史教科書対話」は連合国のイニシアチブで開始されたが、「押し付けとしての再教育」ではなく、当初からドイツ人の歴史家や教員の積極的な参加があった。その中で積極的な役割を果たしたのが、現在の「ゲオルク・エッカート国際教科書研究所」に名を残すエッカートであった。以下この研究所の成立過程及び活動を近藤氏の著書から引用したい。

彼（エッカート）は1948年にドルトムントで開かれたドイツ教員組合の大会で歴史教育委員会の委員長に就任すると、フランスをはじめとする各国の歴史家や教員とのあいだで国際歴史教科書対話を精力的に進めていった。そして1951年には自分の大学に「国際教科書改善研究所（のちに国際教科書研究所と改称）」を設立し、自ら所長の地位についている。この研究所の予算は、設立当初こそ教員連合会によって賄われていたが、1953年には早くもブラウンシュバイク市と同市が位置するニーダーザクセン州の教育省が財政支援を開始した。このことは、国際教科書対話という活動が、その戦前以来の発展過程を振り返るとき、確かに国際的に活動する歴史家や教員組合の関心事として開始されたという経緯はあるが、一部の進歩的な層にとどまらない広い社会的な支持を得ていたことを示唆している。さきに記した、1950年にフライブルクで開かれた第一回ドイツ・フランス会議に出席したドイツ人参加者も、一部を除いて各州政府の指名に基づき、その予算で会議に臨んでいた。さて設立当時、研究所の任務は次のように規定されていた。

- 一 歴史家、歴史の教師、歴史教科書の国際会議（おおむね二国間会議）を開催し、歴史教科書における特定の時代や問題に関する記述に対して改善のための勧告を作成すること。
- 二 国際的に教科書を交換して相互に論評を加え、また教科書の発行者や著者と日常的に協議すること。
- 三 教科書をめぐる会議や国際的な交流の成果をまとめて刊行すること（1951年以来の研究所の機関紙『国際歴史教育年報』がその中心となる）
- 四 教科書の比較分析の委託を受け、研究成果を公刊すること。
- 五 国際的な教科書図書館として、また教科書改善に関する資料や文献を収集する文書間としての機能を果たすこと。

この規定にある通り、国際教科書研究所は戦後の早い時期から、フランスやイギリス、あるいは北欧諸国やベネルクス諸国をはじめとする西側諸国の歴史家を主なパートナーとして、教科書中に潜むナショナリズムによって歪められた記述を改善するための二国間対話を進めたほか、後述するように、ヨーロッパ評議会を中心としたヨーロッパ規模での多国間対話にも積極的に参加している。むしろ、多くの対話は、エッカートや彼が率いるドイツの歴史家がイニシアチブをとって始められたといってもよいであろう。（中略）1965年にはヨーロッパ評議会から、教科書その他の教材についての情報収集と広報活動のための教科書センターとして承認され、また1973年にはドイツ労働組合連合文化賞を、1985年にはユネスコ平和教育賞を受賞している。<sup>48)</sup>

フランスとの歴史教科書対話、ポーランドとの歴史教科書対話に関しては、本論文では枚数の関係上、残念ながら詳しく言及することは出来ない。それは近藤氏の優れた上述書並びにエッカート研究所のホームページをじっくりと読んで頂きたいと思う。筆者もこのテーマは、更に具体的なドイツの各種学校（中等・高校教育）の具体例をも調査したうえで、近いうちに独立した論文で発表したく思っているが、ここではもう少しエッカート研究所について触れておく。

エッカート率いるニーダーザクセン州のブラウンシュバイク市に誕生した「国際教科書研究所」は市の財政援助を受けながらも法的には任意団体であり、1974年エッカートの突然の死去を契機としてその存続を確実にするために、研究所に法人資格を与え、州立研究所とすることが州議会によって可決された。近藤氏の研究によれば、設立の時点でニーダーザクセン以外にブレーメン、ハンブルク、西ベルリン、ヘッセン、ノルトライン・ヴェストフアーレン、ラインラント・プファルツの6州が支持を表明し、1995年時点ではバイエルン、バーデン・ビュルテンベルク、メックレンブルク・フォアポンメルン以外の13州が支持を表明している。また、氏によれば元所長のカール・エルンスト・ヤイスマンは法的措置によって研究所の勧告に拘束力を与えようとする誘惑に屈することなく、「勧告はその説得力によって、教師や教科書出版社、教科書執筆者の関心を引き、ひいては教科書の記述に影響を与えるべきものである」ことを認識しつづけてきたのである。このことはしかしながら、教育行政が州の専有項目であり、中央文部省の存在しないドイツにおいては厳しい現実政治との対峙を要求してきた。実際、冷戦の真只中でブランド政権の東方外交とそれと同時期に行われたドイツ・ポーランド間の歴史教科書に関する提言は野党であったキリスト教民主・社会同盟が州政府で多数を占める地域ではブランドの政策への反発とリンクする形で批判にさらされることになった。エッカート研究所の対話は国内外そのような政治的緊張を伴いながらも綿々と継続されてきたが、現在ではその評価は世界的に高く、政治的、民族的紛争状態にある地域のパートナー諸国から専門的アドバイスが求められることも多々あり、現在、南東ヨーロッパ並びにイスラエルとパレスチナからもそうした要請がなされている。<sup>49)</sup>

国際歴史教科書対話の持つ積極的な意義は近藤氏の論述からまとめてみると次のようになる。

むしろ、自国の暗い過去を認める勇気を持つことが、そのような対話の前提となる。そもそも、負の遺産を排除することによって満たされるような国民的な誇りは、誇りという言葉をもって表現すべき内容ではないであろう。<sup>50)</sup>

そもそも民族を自然な共同体として捉える国民国家の発想が、人間を「内なる国民」と「外なる異人」に二分し、かつその境界線を永遠不滅のものとみるという結果をもたらしているものであり、もしそのことを問

題視するのであれば、問われなければならないのは、単なる自国の過去の美化ではなく、民族や国民・国家という集団的な概念の自明視であり、民族の歴史を誇るという行為そのものである。<sup>51)</sup>

国際歴史教科書対話は、国民国家の枠組みからわずかに逸脱することにより、歴史が覆い隠している現在をあらわにし、国民には見えない国民なるものの像を明らかにするものなのである。<sup>52)</sup>

戦後において、ナチズムの問題は当然のことながらドイツだけで議論される問題ではなかった。ナチスの比類の無い医学的・科学的・工業的計画殺戮が人類に対してなされたアウシュビッツ強制収容所（ポーランド）がUNESCOにより1979年に「人類の文化遺産」に認定されたことはいったい何を意味しているのか。1933年1月30日から1945年5月8日にいたる12年間のナチスの犯罪現場の代名詞ともいえるこの施設を永遠に保存するということは何を意味しているのか。<sup>53)</sup>

将に、逆説的な意味で、UNESCOは人類の「負の遺産」としてポーランドにあるこの施設を保護することが世界のすべての国民のために重要であることを明らかにしたのである。その結果ナチス・ドイツの起した人道に対する罪は歴史の中で相対化されることなく、人類が直視し続け、風化させてはならないものとして規定された。

論点を再びドイツの内部へと戻すことにしよう。ドイツ連邦共和国第6代大統領ヴァイツゼッカーはその自伝的著作「4つの時代」の日本語版への序で「歴史を心に刻み胸中に抱いていることは、つねにドイツの現実の政治の本質的な構成部分でありつづけてきました」と述べている。ヴァイツゼッカーはまた、1995年8月、日本の敗戦50周年にあたる年に日本で講演を行い、ドイツの過去との取り組み、隣国との対話はドイツが失った信頼を回復し、孤立せず、存続していくために絶対に避けることの出来なかった道であったとも述べている。

1984年から1994年までドイツ大統領を務めたヴァイツゼッカーは1985年5月8日のドイツ無条件降伏40周年の国会演説で「思い起こす、心に刻む（= erinnern）とはある出来事が自らの内面の一部となるほどに真摯にそして純粹にそのことに思いをよせることです。」と述べているが、ドイツは自らの過去の犯罪を忘却させることなく未来に対して「人間は何をしかねないのか」を伝えるために、その後2001年には「記憶・責任・未来」財団設立法案を可決したが、記憶について元大統領は'85年の演説でこう語った。

「我々全員は罪の有無、年齢の老若に関係なく過去を受け入れねばなりません。我々は全員そこから生じたものにかかわっており、それに対して責任を負っています。若い人も年長者もなぜ記憶をはっきりとさせておくことが人生にとって重要なのかを互いに助けあって理



解せねばなりません、また、出来るはずです。それは過去を克服することではありません。そんなことは全く出来ません。過去は後から変更されるものではありませんし、それが起こらなかったことにすることも出来ません。しかし、過去に対して目を閉ざすものは、現在に対しては盲目となります。非人間的なことを記憶に留めようとしない者は新たな感染の危険に対しても脆い者となります。』<sup>54)</sup>

ヴァイツゼッカーのこの演説は最後に若者へのメッセージで終わる。彼は若者との対話を重視し、心底熱意をもって語り、共に行動する政治家であるが、この演説の背景にある若者へのメッセージが内包しているものは何であろうか。筆者が留学していた1982年から1984年の間でも、ドイツ人の若者の一部はナチズムの犯罪を学校で繰り返し徹底して学ばされたために、ドイツ人としての罪責感や自己嫌悪が発端となって、ドイツの歴史・文化へのアイデンティティーの喪失に陥るだけでなく、そのアンビバレントな苦しみからの防御手段として過去を否定し、ヒットラーの遺産であるアウトバーンや全体主義を礼賛する若者の存在を見聞することがあった。この演説はそうした問題をも意識して次のように締めくくられている。「若い人たちにお願いしたい。他の人々に対する敵意や憎悪に駆り立てられることのないようにしていただきたい。ロシア人やアメリカ人、ユダヤ人やトルコ人、アールタナティブを唱える人々や保守主義者、黒人や白人、これらの人々に対する敵意や憎悪に駆り立てられることのないようにしていただきたい。民主的に選ばれた我々政治家にもこのことを肝に銘じさせてくれる諸君であって欲しい。そして範を示して欲しい。自由を尊重しよう。平和のために尽力しよう。公正をよりどころにしよう。正義については内面の規範に従おう。今日5月8日に際し、能う限り真実を直視しようではありませんか。』<sup>55)</sup>

ここには平和の建設の為の対話と行動に向けて、過去の真実を直視し、内面の苦悩に打ち勝ち、自己を超越させることによってドイツの未来を築いて欲しいという、政治的ビジョンを伴う具体的なメッセージを見てとることが出来る。ヴァイツゼッカーは過去を克服することは出来ないと言っている。しかし同時に彼は、自分を超越していくことを、自分の中のナショナルなドイツ人の狭義のアイデンティティーを克服することを要求している。

南ドイツ新聞のゲーブハルト・ヒルシャーが語るようにヴァイツゼッカーの演説はその意味で、決して斬新な視点を持つものではなく、戦後のリベラルな知識人の延長上にある。しかし、ヴァイツゼッカーの演説は戦後40年の時点で、コールを初めとする体制内の人間が「ナチズムのドイツ」というイメージをそろそろ払拭し、米国大統領レーガンの訪独を機に、「ドイツの過去」を後退させ、「自由西側諸国のパートナーとしてのドイツ」を前面に出し、「過去から未来への」舞台背景転換という政治的演出に対する良心的反対であった。ヴァイツゼッカーが次のように語った時、そこには負の過去を直視することによって未来の課題に向

き合っていこうとする「負からの積極的な転換」を同胞に呼びかけていることが聞き取れる。

しかしながらもしわれわれが、現在の行動とわれわれに課せられている未解決の課題へのガイドラインとして自らの歴史の記憶を役立てるなら、この40年間の歩みを心に刻んで感謝することは許されるであろう。

第三帝国において精神病患者が殺害されたことを心に刻むなら、精神を病んでいる市民に暖かい目を注ぐことはわれわれ自身の課題であると理解するであらう。

人種、宗教、政治上の理由から迫害され、目前の死に脅えていた人々に対し、しばしば他の国の国境が閉ざされていたことを心に刻むなら、今日不当に迫害され、われわれに保護を求める人々に対し門戸を閉ざすことはないであらう。<sup>56)</sup>

戦後のドイツ基本法において死刑が廃止されたのも、第三帝国においてあまりにも簡単に法的に生命が抹殺されたことへの強い反省からであり、1949年制定されたドイツ基本法にはそのような暗黒の過去と非対称な人権を守る市民社会を打ちたてようという理念が盛り込まれていることをヴァイツゼッカーは語る。ヤスパースが戦後すぐに大学生に語った「人間としての根源的生まれかわりという課題」をヴァイツゼッカーは40年の時を経て、よりグローバルなフィールドをも視野に入れながら、若者に対して絶対的な悪である過去と対峙し、そこから「他者の苦悩を理解する」という自己克服を通じて「苦しんでいる人々との連帯・対話」の実現を要請している。その精神的水脈は1987年のユルゲン・ハバーマスにも見出される「もし自らのルーツとの素朴な一体化が、歴史とのむしろ仮説的な付き合い方に道を譲ったとするのなら、(中略)国民的自負や集团的自尊心が、普遍主義的な価値指向のフィルターを通して濾過されるのなら、これらのことが現実にあてはまる程度に応じて、ポスト伝統的なアイデンティティが形成される兆しが増大してゆくのである。(中略)もしこうした兆しが表面的なものではないとするのなら、それらはただ一つのことを表している。すなわち、われわれは、道徳的な破局がもたらしたチャンスをも、まったく無駄にしてきたわけではない、ということである。』<sup>57)</sup>

戦後ドイツの現状認識に優れた政治家と社会哲学のリーダーたちは現実の政治においても、研究・教育においても、ナチスの過去を忘れ去って、過去に囚われずに経済発展による物質的豊かさのみで自国民を満足させるような未来像を提示することは許されなかった。現実政治の面では、建国当初のアデナウアーにあっては共産主義との非妥協政策をとりながら、アメリカ、フランス、イギリスとの同盟の中に自国の存在の基盤を築くためにも過去の自国のイスラエル国民並びに近隣国へなした国家犯罪の直視と謝罪は現実的な国家の存亡にかかわるものであった。彼は、また同胞、特に東部ドイツ地域からの「追放された人々」を

西側社会に受け入れるために、「負担調整法」を1952年に可決させ、戦争で財産を喪失しなかったドイツ人の私有財産に課税することによって、これら無一文で避難してきた人々の生活再建のための基金を作った。これは民主主義の初期段階で、これらの避難民が困窮し、都市における貧困プロレタリアートとして政治的不安が発生する危険性を取り除くとともに、「同胞による戦争の結果生じた過酷な運命の痛み分け」の原理を法律によって具現化したもので、ドイツの民主主義の基礎を形成した法律として高く評価されるべきである。その後、60年代に奇跡の経済復興を世界から賞賛された時、ドイツ社会は表面的には過去を忘れかけるかに見えた。しかし68年以降の学生紛争に参加した学生たちが自分達の親の世代、教師たちに厳しく問いかけることになった。「あなたたちはあの時何をしていたのか」と。彼らはナチズムとは無縁であったかどうかのアリバイを親の世代に対して要求していった。学生たちの民主的な制度創出への欲求は自分たちを管理し、判定する教師たちの過去におけるファシズムとの戦いの証明書の提出を求めたのである。ドイツの学生達がその後も過去の問題に対して積極的な関心を持ち続けたことは80年代中頃の「歴史家論争」の期間においても証明されたが、この論争で扱われたテーマの中心的なものを次に要約する。

- a) 歴史は、意味を供給したり、ナショナル・アイデンティティの担い手であったりするべきものなのか、そしてもしそうであるなら、いかにしてそれは可能なのか。
- b) 歴史は、政治的紛争の道具として悪用されているのではないか。
- c) ドイツ連邦共和国は、どのような自己理解とどのような歴史のイメージを持つべきなのか。
- d) 我々が得ようと努めているのは、憲法を指向する愛国主義（憲法愛国主義）なのか、それとも国民意識を指向する愛国主義（国民愛国主義）なのか。
- e) ナチ時代の罪悪は唯一無比なものなのか、それとも例えばソ連で行われたような他の大量虐殺と比較可能なものなのか。

この論争に関して若い学生や研究者が多大の関心を示したことを出版元のピーパー氏はこう根拠付ける。

若い大学人たちは、大きな関心と敏感さをもってこの「歴史家論争」を注視してきた。多くの大学では、学生団体が一連の特別講義を組織したし、また今日までに売れた本書のドイツ語版原書約6万5千部のうち、ふつりあいな数が大学街で買い求められたのである。したがって、私が思うに次世代の歴史家たちは、1944年にゲシュタポによって射殺されたフランスの歴史家、マルク・ブロックに注目することになるだろうという望みを抱ける理由があるのである。ブロックはこう言っている。生者と死者の間の対話を組織するのは、歴史家の職務である、と。そして死者たちのうちで、ドイツの所業の犠牲者となった人々以上に我々にとって身近な死者たちがいるだろうか。』<sup>58)</sup>

この章を締めくくるにあたって、ユダヤ人自身は「ドイツ人との対話」の可能性をどう見ているかをプラハ生まれで、ドイツ語教育を受けた後に、ナチスの時代父母と妹を強制収容所で殺され、イギリス経由でブラジルへ亡命したコミュニケーション哲学者のヴィレム・フルッサーの考えを紹介する。フルッサーについては東京大学名誉教授の村上諄一氏の『システムと自己観察』を通じて大いなる示唆を得た。フルッサーはドイツ人に対して次のような要請を行う。

大切なのは、「最終的解決」を、ユダヤ人が体験したように体験してみることだ。自分を放棄することなしに、自分を離れて他人のなかに身をおくことだ。自分を離れるためには、自分を克服すること、想像力と知性をもつことが必要である。それができるのは、わずかな人々だけであろう。しかしまさにそのわずかな人々が、ユダヤ人とドイツ人の対話を担うのだ。

要請されているのは克己（Selbstüberwindung）なのだ。それはつまり、自分を条件づけるもの全てを克服するというのではないのか。何よりもユダヤ人だとかドイツ人だとかいう条件を克服することではないのか。必要なのは、ユダヤ人がユダヤ人であることを克服し、ドイツ人がドイツ人であることを克服した上で、対話することなのだ。克服するとはむしろ、〔ユダヤ人がユダヤ人であること、ドイツ人がドイツ人であること〕否定することではなく、条件づけない高い次元に自分を高めることである。だからこの要請は、すべてのものに等しく向けられる。筆舌に尽くしがたい悲惨を体験した者ばかりでなく、後から生まれた者にも向けられる。これは条件付けるもの、限界づけられたものを開かれたものへ、自由へと高めよという要請である。ドイツ人とユダヤ人は、自分を克服して対話できるようになってはじめて、自由であることを望めるのだ。<sup>59)</sup>

## V) 大学教育におけるコミュニケーションな「知」のありかたへの提言

戦後ドイツの文化広報センターが世界にドイツ文化を再度広めていくときに自らの組織をゲーテ・インスティテュートと名づけ、詩人ゲーテの名を冠したのは偶然ではなかろう。ヨハン・ヴォルフガング・ゲーテこそは地中海古典文明、キリスト教中世、ゲルマンの魂、錬金術、神秘主義、旧約のイスラエル族長時代、ユダヤ神秘主義、新プラトン主義、北欧サガの伝説、ケルト民族の伝承文学、アルザスの民衆伝承、スラブの民謡、シェークスピア文学、フランス古典主義、ルソーの新しい血、イギリス市民社会の文学、バイロンの熱情、植物学、解剖学、色彩論、ペルシア文学、コーラン、中国の文人文化にまで及ぶ広大極まる文化を自己の詩作の糧とした人物であり、精通した言語はギリシャ・ラテンの古典語、ヘブライ語、近代ヨーロッパ言語、ペルシア語にまで及んでいた。彼の「世界文学」の構想には多様性と自由が、相互の文化の輝きと豊かな出会いが横溢している。しかし、冷戦の崩壊以降の新たなナショナリズムの台頭、同時多発テロの発生など、我々の社会は現在大きな危機と対峙している。こうした危機は不正支配に対する報復・復讐など、政治的・経済的・軍事的不均衡によって生じてきたものであり、小さな揺らぎがネガティブフィードバックによつ

て、全体崩壊を招く危険性を示している。暴力支配の恐ろしさは、このように互いが自己の絶対正当性を主張し、報復が報復を生み、孤立し、国連の仲介がなければ、全体が崩壊するまで殺戮を続けてしまうことである。

20世紀後半から地球全体を席卷していった経済と情報のグローバリゼーションはこのように諸問題のグローバリゼーション化をも短期間に世界の隅々まで展開することになった。我々は改めて我々の未来は可能性と同時に崩壊に対しても開かれていることをしっかりと認識しなければならないのではなかろうか。ユネスコがこのような状況下で高等教育の役割を定義した「世界高等教育宣言」はその意味で各国の教育者に「平和教育」の実現への強い要請として受け止められねばならない。

#### 第六条 適切性に基づく長期的な方向付け

(b) 高等教育は、主に、問題や争点の分析における多分野を含み、また学際的なアプローチによって、社会に対するサービスというその役割、特に貧困、不寛容、暴力、非識字、飢餓、環境汚染および病気の根絶を目的とした活動を強化しなければならない。

(c) 高等教育は、特に、教員教育の改善、カリキュラム開発および教育研究を通じて、教育制度全体の発展にますます寄与して行かなければならない。

(d) 高等教育は、人類に対する愛と英知に導かれ、高度な教育を受け、意欲的で、人格の融和した個人によって構成される、暴力や搾取のない新しい世界の創出を究極的な目的としなければならない。<sup>60)</sup>

筆者はコミュニケーション行為の最大の理想は「平和」の創造であると信じたい。そのためには幼児期から初等・中等教育機関、高等教育機関、生涯教育を通じて、いたわりの心、公正さへのバランス感覚、創造力、想像力、ユーモア、深い知性、精確な現状認識能力、専門的問題解決能力、対話能力、多元的価値観の涵養、人的リーダーシップ能力、外国語運営能力の育成などが求められてくるのではなかろうか。ヨーロッパ諸国では現在、歴史教育において歴史そのものが国の歴史から切り離されヨーロッパという枠組みの中に統合されようとしている。ヨーロッパにおける歴史研究は第一次大戦後、既に民族主義の敵意に満ちた歴史記述に対する反省から出発しながら、再度民族主義によって中断され、冷戦後は再度コソボで爆発した経験によって、ようやく歴史と国民を切り離す認識を確立するに至ってきた。ヨーロッパ評議会はこのような歴史教育に取り組むとともに、現在「多言語政策」の実践によって「寛容」と「異文化・異言語間の人間相互理解」を更に促進しようとしている。加盟国はEU加盟国よりもはるかに多く、トルコやスイスも含めて2002年時点で44カ国が加盟している。

「高等教育宣言」に明確に定義されたように、我々の研究と教育は「人類に対する愛と英知に導かれ、高度な教育を受け動機づけられ、人格の融和した個々人によって構成される、暴力や搾取のない新しい世界の創出を究極の目的としなければならない。」異文化理解教育と外国語学習には、その創出の障害となる民族主義的歴史理解、原理主義的思考、不寛容な宗教のドグマ、機械論的自然観、利益追求のみを目指す市場原理から地球生命論的パラダイムに基づく共存、共進を可能とする多元的思考の涵養への貢献という課題が時代の要請として与えられているのではなかろうか。

その意味で、我々の研究と教育活動はその対象と内容、発言に対して自己と社会に対してアカウンタビリティを持たねばならない。そのことを常に実践してのみ研究者個々人の研究活動は人間社会の活動の重要な一部門を形成する社会活動として認知されることになる。既に、企業人の間でも21世紀の公共哲学について、企業活動の本来のあるべき理念について積極的な議論と実践がなされている。具体的には、「経世在民」の理念に本来含まれる企業活動を展開するために経済至上主義を超えて、「内発的公共性発達体験集積人への自己認識の深化」が真剣に提唱、実践されている。<sup>61)</sup>

甲南大学国際言語文化センター所属の大学教員は研究者であると同時に教育者であることを自覚するよう要請されている。その両方の要素が生産的に交わる地平は、教員が様々な研究や社会活動を通じて獲得した知識、経験、認識、了解、仮説、提言を文化情報提供者(cultural informant)として学習者に提供し、コミュニケーション的な授業の促進者(facilitator of the communicative classroom)としての機能を十分に発揮し、学習者と共に、学習者自らにとって既知の、或いは異質な内容について対話(コミュニケーション)を行う場なのではなかろうか。その意味で教員自身が上記役割に加えて、観察者(observer)、参加者(participant)、学習者(learner)の役割を果たす時に、教員自身の研究と教育という二つの課題が融合するのではなかろうか。

また、教員自身の研究と社会活動を通じての「自己―他者―世界」理解を学生との対話のコンテンツとすることによって、大学におけるコミュニケーション的な外国語教育、とりわけ中級・上級クラスは単なる言葉の上達だけを目指す語学トレーニングだけではなく、学生の専門課程教育のフィードバックを得て、教員・学生双方の共進化に基づく「知のパラダイム」の深化による「創造的、積極的な社会参画」的能力の創出、強化に貢献できるのではなかろうか。このような遠大な教育目標を実践する時、思い起こされるのは混乱の時代にあっても、「学ぶ」ことの理想を追い求めた孔子の次の言葉である。

「学びて時にこれを習う、説ばしからずや、朋あり遠方より来る、また楽しからずや。」

## 参考文献

1. Goethes Werke in 12 Bde. Hamburger Ausgabe
2. Karl Jaspers „Die Schuldfrage“ Lambert Schneider, Heidelberg 1946
3. Hans-Georg Gadamer „Wahrheit und Methode“ Tübingen, 1960
4. Max Horkheimer/Theodor W. Adorno „Dialektik der Aufklärung“ Fischer Verlag F/M 1988
5. „Historikerstreit- Die Dokumentation der Kontroverse um die Einzigartigkeiten der nationalsozialistischen Judenvernichtung“, Piper Verlag, München 1987
6. Richard von Weizsäcker „Vier Zeiten“, Seidler Verlag, Berlin 1997
7. Eberhard Scheffele, „Über die Rolltreppe“, Iudicum Verlag München 1999
8. Vilem Flusser, „Jude sein“ Philo Verlagsgesellschaft Berlin Wien, 2000
9. カール・ヤスパース『責罪論』橋本文夫訳 ヤスパース選集 理想社 1965年  
ヤスパースの訳文引用に関しては本書を参考にした。
10. G. W. ヘーゲル『精神現象学』榎山欽四郎訳 河出書房新社 1973年
11. イリヤ・プリゴジン, イザベル・スタンジェール共著『混沌からの秩序』伏見康治他訳 みずず書房 1987年
12. 山脇直司『包括的社会哲学』東京大学出版会 1993年
13. イリヤ・プリゴジン『確実性の終焉』我孫子誠也他訳, みずず書房 1997年
14. ニルス・グルーベル著, 柳原初樹訳『西は東から何を学ぶのか — 東西文化交流新時代への提言』現代書林 1998年
15. カレル・ヴァン・ウオルフレン著, 大原進訳『なぜ日本人は日本を愛せないのか』毎日新聞社 1998年
16. 近藤孝弘『国際歴史教科書対話』中公新書 1998年
17. 村上諄一著『システムと自己観察』東京大学出版社 2000年

## 注

- 1) 近藤孝弘『歴史教育と教科書』岩波ブックレット No.545, 52ページ
- 2) 同上 59～60ページ
- 3) 同上 61ページ
- 4) 丸山高司『ガダマー, 現代思想の冒険者たち』講談社 148ページ
- 5) G. W. ヘーゲル『精神現象学』15～54ページ。ヘーゲルの解釈に関しては山脇直司氏の優れた解釈を参考にした。山脇直司, 186～187ページ。
- 6) Hegel, „Vorlesungen über die Philosophie der Weltgeschichte“, Philos.Bibl.171a, Hamburg 1955
- 7) ドイツ政府広報機関紙 „Deutschland“ 2002年 No.5, 22ページ
- 8) „Deutschland“ 2000年 No.3, 50ページ
- 9) „Deutschland“ 2000年 No.3, 43ページ
- 10) Eberhard Scheffele, S.175 f
  1. Für interkulturelle Hermeneitik sind in gleicher Weise konstitutiv: 1. Der Rückbezug der fremdkulturellen „Objektivierung“ auf deren eigenen Kontext und 2. die Reflexion der Gebundenheit seiner Sicht- und Verstehensweise an den eigenen „lebensweltlichen“ Kontext
  2. Sie fordert die Zusammenarbeit mit Partnern aus fremden Kulturen.
  3. Das „inter“ in „interkulturell“ wird terminologisch nach seinem Wortsinn „zusammen“, „miteinander“,

„untereinander“ bestimmt.

4. Für interkulturelle Hermeneutik sind konstitutiv: die wechselseitige Abhebung und die wechselseitige Überkreuzung unterschiedlicher Verstehensrichtungen.
5. Bei der unterschiedlichen Orientiertheit der Verstehensrichtungen im Fall des interkulturellen Dialogs ist es verkehrt, „eigenkulturelle“ Interpretation wegen ihrer grösseren „lebensweltlichen“ und historischen Nähe zum „Gegenstand“ eo ipso für kompetenter zu halten als „fremdkulturelle“
6. Interkulturelle Hermeneutik ist keine Komparastik; doch schliesst sie notwendigerweise den komparativen Aspekt ein.
- 11) Erklärung zum Weltethos, S.9. [http://www.weltethos.org/pdf\\_dat/br\\_dekl.pdf](http://www.weltethos.org/pdf_dat/br_dekl.pdf)
- 12) Ebd. S.8
- 13) 『平和への対話 — ワイツゼッカー氏 来日全発言 —』, 39ページ 毎日新聞社招致大阪実行委員会 1999年
- 14) Goethe, „Maximen und Reflexionen Nr.715“ Hamburger Ausgabe Bd.12., S.467
- 15) イリヤ・プリゴジン『確実性の終焉』14ページ, 以下『終焉』と略す。
- 16) 『終焉』 5 ページ
- 17) 『終焉』 155ページ
- 18) 『終焉』 154ページ
- 19) イリヤ・プリゴジン, イザベル・スタンジェール共著『混沌からの秩序』44ページ, 以下『混沌』と略す。
- 20) 同上, 44ページ
- 21) 『終焉』 155ページ
- 22) 『混沌』 43ページ
- 23) 『混沌』 298ページ
- 24) 『終焉』 21ページ
- 25) 『混沌』 394ページ
- 26) 『混沌』 376ページ
- 27) 『混沌』 385ページ
- 28) ホームページ『けいはんな発』平成8年 No.23 夏号  
[http://www.keihanna-plaza.co.jp/08local\\_ic/keihanna\\_hatsu/23th/topics/topics.html](http://www.keihanna-plaza.co.jp/08local_ic/keihanna_hatsu/23th/topics/topics.html)  
平成14年7月閲覧
- 29) 『混沌』 4 ページ
- 30) 『終焉』 6 ページ
- 31) 『終焉』 6 ページ
- 32) 『終焉』 156ページ
- 33) 田坂広志『複雑系の経営』東洋経済新報社 1997年
- 34) NHKホームページ『変革の世紀』インタビュースペシャル  
[http://www.nhk.or.jp/henkaku/interview\\_special/index.html](http://www.nhk.or.jp/henkaku/interview_special/index.html)  
平成14年9月閲覧
- 35) 同上
- 36) 同上
- 37) 『混沌』 403ページ
- 38) Karl Jaspers „Die Schuldfrage“ Lambert Schneider, Heidelberg 1946, S.29
- 39) Karl Jaspers, S.31



- 40) Karl Jaspers, S.33
- 41) Karl Jaspers, S.58
- 42) Karl Jaspers, S.65
- 43) Karl Jaspers, S.59f
- 44) Karl Jaspers, S.65
- 45) Karl Jaspers, S.64
- 46) Karl Jaspers, S.101
- 47) Karl Jaspers, S.101
- 48) 近藤孝弘『国際歴史教科書対話』中公新書 1998年 20～22ページ
- 49) ゲオルク・エッカート研究所  
<http://www.gei.de/deutsch/institut/aufgaben.shtml>  
平成14年10月閲覧
- 50) 近藤孝弘 214ページ
- 51) 同上 216ページ
- 52) 同上 225ページ
- 53) [http://www.unesco.de/c\\_bibliothek/welterbekonvention.htm](http://www.unesco.de/c_bibliothek/welterbekonvention.htm)  
平成14年6月閲覧
- 54) 岩波ブックレット『荒野の40年』ヴァイツゼッカー大統領演説
- 55) 同上
- 56) 同上
- 57) ユルゲン・ハバーマス『一種の損害補償 — ドイツにおける現代史記述の弁護論的傾向 —』, ドイツ新聞「ツアイト」紙1986年7月11日号, 『過ぎ去ろうとしない過去 — ナチズムとドイツ歴史家論争 —』人文書院1995年, 67ページ
- 58) 『過ぎ去ろうとしない過去 — ナチズムとドイツ歴史家論争 —』人文書院1995年, 239ページ
- 59) Vilem Flusser, „Jude sein“ Philo Verlagsgesellschaft Berlin Wien, 2000 S.116-117
- 60) ユネスコ高等教育宣言:  
[http://www.unesco.org/education/educprog/wche/declaration\\_eng.htm](http://www.unesco.org/education/educprog/wche/declaration_eng.htm)  
平成14年11月閲覧 訳文は日本私立大学協会のを参照した。
- 61) 『公共哲学』第10巻収録 371ページ 矢崎勝彦「経営者としての公共哲学考」東京大学出版会 2002年  
尚, ニルス・グルーベル著, 柳原初樹訳『西は東から何を学ぶのか — 東西文化交流新時代への提言』  
の中の稲盛和夫との対談も参照。